

Una aproximación al problema

a la luz del pensamiento de Leonardo Polo

*An Approximation to the Mind-Body Problem from Xavier Zubiri
in Light of the Thought of Leonardo Polo*

FRANCISCO GÜELL

Universidad de Navarra
fguell@unav.es

RECIBIDO: 20 DE OCTUBRE DE 2014
VERSIÓN DEFINITIVA: 20 DE NOVIEMBRE DE 2014

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Universidad de Navarra
jimurillo@unav.es

Resumen: Presentamos algunos aspectos de la filosofía de Xavier Zubiri que resultan centrales para comprender su acercamiento al problema mente-cerebro y se comentan desde la filosofía de Leonardo Polo: las nociones de viviente y cuerpo y las relaciones psique-organismo y cerebro-intelección. Esta comparación muestra algunos elementos comunes tanto en el planteamiento como en los términos que emplean, que hacen posible un diálogo provechoso, junto con algunas diferencias de método y contenido, que sirven para comprender mejor sus posiciones. Este examen introductorio muestra que un debate en torno a las aproximaciones de estos filósofos comportaría una contribución relevante al debate mente-cerebro.

Palabras clave: problema mente-cerebro, cuerpo, organismo, viviente, conciencia, inteligencia.

Abstract: We present certain aspects of the philosophy of Xavier Zubiri that are central for understanding his approach to the mind-brain problem, and which have been commented on by Leonardo Polo: the notions of living being and body, and the relations of psyche-organism and brain-intellection. This comparison shows there to be certain common elements both in the overall philosophical framework and in the notions that they employ, which make possible a fruitful dialogue, together with certain differences of method and content, which serve to better understand their positions. This introductory examination shows that a debate about the approaches of these philosophers would constitute a useful contribution to the mind-brain debate.

Keywords: Mind-Brain, Body, Organism, Living Being, Consciousness, Intelligence.

INTRODUCCIÓN

El “problema mente-cerebro”, uno de los más tratados por la filosofía de los últimos decenios, no es, en último extremo, un problema nuevo, aunque sí lo son algunos de los matices con que se presenta. Entre ellos, quizá el más importante es el extraordinario desarrollo que ha experimentado nuestro conocimiento sobre los seres vivos y sobre la estructura y el funcionamiento de nuestro cuerpo, en particular, de nuestro sistema nervioso. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, resulta más difícil señalar si hay y cuáles son los progresos y novedades sustanciales, pero, al menos, hay que reconocer que, en un contexto dominado con frecuencia por el positivismo y por una especie de pragmatismo filosóficamente empobrecido o por una hermenéutica más orientada a la reconsideración de las categorías del pasado que al desarrollo de nuevas aproximaciones a la realidad, esta controversia ha contribuido decisivamente a rehabilitar el debate filosófico, también en su vertiente ontológica.

Cuando se intenta juzgar cuáles son los aspectos nuevos de este debate, resulta llamativo que, a la vuelta de los siglos, el problema se siga planteando todavía hoy en términos cartesianos. Para Descartes, cuerpo y mente son dos tipos de objeto que pueden ser captados por separado con total claridad. Esta claridad y distinción de que parecen gozar ambas ideas le lleva a atribuir a cada una de ellas la condición de sustancia por separado, y es esto precisamente lo que genera el problema: ¿cómo dar cuenta de que el hombre nos aparezca como dos sustancias independientes y no se vea con claridad el modo en que ambas se encuentran unidas?

En el ámbito de la filosofía de la mente es muy común, si bien con diversos matices, la tesis de que sólo existe un “tipo de sustancia”, que correspondería a lo que Descartes denomina cuerpo. Con frecuencia, la razón de esta negación no hay que buscarla en hechos comprobados o en demostraciones racionales, sino que se presenta como un postulado. Y la motivación de este postulado se encuentra en que se identifica el conocimiento científico con los métodos que configuran hoy y ahora la ciencia positiva. En último extremo, se conserva la mentalidad tanto de autores como Descartes, que orientaba su filosofía a fundar un tipo de saber –lo que hoy llamamos ciencia– que proporciona dominio del hombre sobre el mundo, o como Kant, que, a la vista de los éxitos de este tipo de saber, los toma como “el hecho de la ciencia” con el que hay que confrontar la validez de las pretensiones de cualquier otro saber posible.

Una de las ventajas de esta postura es que entre ella y la práctica científica parece producirse un mutuo refuerzo. La postura filosófica trata problemas on-

tológicos o epistemológicos de los que la ciencia no se ocupa directamente, pero sólo para despejar los obstáculos que podrían amenazar las pretensiones de la ciencia de ser el único acceso racional a la realidad. Por su parte, los incesantes descubrimientos de la ciencia junto con los éxitos prácticos que reporta su aplicación empujan a oscurecer sus debilidades y sus límites teóricos, al tiempo que refuerzan la postura de aquellos que ponen la filosofía a su servicio.

Ahora bien, ¿existe en nuestro tiempo alguna alternativa a este tipo de planteamientos y, en particular, al monismo naturalista al que con frecuencia parecen abocados? En nuestra opinión, Zubiri y Polo ofrecen dos propuestas contemporáneas que resultan diferentes de los planteamientos habituales y que escapan de algunas de sus limitaciones.

Una exposición completa de la aproximación de estos autores al problema mente-cerebro desde sus respectivas posiciones requeriría tener en cuenta, no sólo la antropología que cada uno de ellos propone, sino toda su filosofía. Pero de un modo particular, no podríamos comprender y valorar adecuadamente sus aportaciones o sus acuerdos y diferencias si no prestamos atención a su método.

De hecho, aun admitiendo que en la filosofía de Polo existe tal cosa como el problema mente-cerebro, basta una somera lectura de sus obras para constatar que éste no se presenta en él del mismo modo que, pongamos por caso, en la filosofía analítica de la mente o en la fenomenología. Esas diferencias responden, de una parte, al método que propone para la filosofía: el abandono del límite del conocimiento humano, que es la presencia mental. Se trata de un método que no sólo no es único, sino que su principal ventaja estriba precisamente en que permite dar cuenta de la pluralidad trascendental, es decir, de las distinciones más radicales. Este carácter plural del método es compatible con su unidad, que consiste en partir de la presencia mental. Lo que Polo muestra es que existen distintos modos de abandonar ese límite, cada uno de los cuales es método para desvelar diversos ámbitos de la realidad.

De ahí no cabe deducir que el estudio del cuerpo humano y de su relación con el alma, la mente o la intimidad –o como queramos denominarla en una primera aproximación– esté confinado a los logros de una de estas dimensiones del abandono. Más bien, todos ellos tienen algo que decir sobre este problema.

Por su parte, el modo en que Zubiri aborda el problema está condicionado por su antropología y ésta, en última instancia, sólo puede entenderse a la luz de su particular modo de interiorizar el ejercicio de la filosofía. Además, la antropología zubiriana, aunque fue para él una preocupación presente desde el principio, se encuentra plenamente desarrollada sólo al final de su reco-

rrido filosófico, y depende de unos conceptos, y sobre todo, de un modo de aproximarse a la realidad cuyo desconocimiento dificulta hacerse cargo de lo que el autor vasco se propone decir.

Conviene tener presente que Zubiri se separa voluntaria, consciente y explícitamente de algunos aspectos de la tradición aristotélica en el modo de entender la metafísica y la teoría de la inteligencia. Una tradición que, sin embargo, Polo asumirá, especialmente en la segunda etapa de su trayectoria, con el objetivo de corregirla y ampliarla. Por este motivo, un estudio sobre la relación entre ambos autores pasa por comprender, por una parte, la distancia que toma Zubiri respecto de la metafísica y la teoría del conocimiento que son características de una perspectiva aristotélica tradicional y, por otra, la forma original con la que Polo se aproxima a ellas.

Leonardo Polo es una generación más joven que Xavier Zubiri. Por eso la relación que existe entre ambos consiste, ante todo, en que el primero conoció al segundo y leyó, al menos parcialmente, sus obras. En ocasiones lo cita para introducir problemas que le interesan. Además, aunque existen entre ambos diferencias claras y quizá discrepancias irreconciliables en algunos puntos de su pensamiento, éstas no ocultan una afinidad en el modo de practicar la filosofía. Entre ellas se encuentra el rigor y libertad con el que dialogan con los grandes pensadores del pasado y la atención con que se enfrentan al saber y a la ciencia de su tiempo. Más importante aún es su afinidad en el intento de continuar y renovar la filosofía, a lo que se suma el aprovechamiento que Polo hace para sus propios fines de algunas nociones desarrolladas por Zubiri.

Nuestro propósito en este trabajo se limita a ofrecer una introducción a la visión de ambos autores sobre el problema mente-cerebro y no a su entera filosofía. Tampoco pretendemos hacer alusión a los debates que han propiciado entre sus seguidores algunos de los puntos que trataremos. Dada la brevedad de estas páginas el método que hemos escogido consiste en introducir algunos aspectos de la filosofía de Zubiri que consideramos especialmente relevantes para abordarlo¹, añadiendo algunos comentarios que puedan ayudar a ponerlos en relación con la aproximación que lleva a cabo Polo. Esto explica que dedique-

¹ Son muchas las obras donde aparecen desarrollos y nociones más o menos implicados en el problema mente-cerebro, pero nuestra reflexión se orienta a introducir el texto en que Zubiri tematiza directamente la relación entre la inteligencia y el cerebro, esto es, en el Capítulo IX titulado “Constitución de la realidad humana” en *Sobre el hombre* (cfr. XAVIER ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2007, 494-545), más concretamente en los apartados “Los niveles de la actividad psico-orgánica” y “Actividad cerebral y actividad intelectual opcional”.

mos más espacio a la presentación de las ideas de Zubiri y que en ninguno de los dos casos agotemos los temas. Quizá a algunos les sorprenda que los temas que hemos escogido no coincidan exactamente con los tópicos habituales en muchas de las obras dedicadas a este tema, como, por citar algún ejemplo, el de la conciencia o el de la causación mental. Pero esto no debe ser considerado necesariamente como una falta. Este escrito descansa sobre la convicción de que en ambos autores aparece el problema mente-cerebro como algo que debe ser estudiado, pero que su acercamiento a él es distinto tanto por el marco en que lo sitúan como por el modo en que lo abordan. Precisamente en este carácter alternativo radica el interés de estudiar esta propuesta, y en la existencia de aspectos comunes, el sentido de estudiarlos conjuntamente. Entre estos aspectos comunes, se encuentra uno negativo, pero especialmente relevante a la hora de considerarlos unidos frente a otras posturas: para ninguno de los dos el problema central del problema mente-cerebro es exactamente el problema de la conciencia, sino, ante todo, el de la inteligencia. A éste se podría añadir uno positivo: para los dos la solución de las aparentes dificultades pasa por una investigación acerca de qué distingue a los vivientes de los demás seres.

El método expositivo que seguiremos consiste en exponer algunas notas y preocupaciones características de la filosofía de Xavier Zubiri para detenernos a continuación en su comprensión de la unidad, de la vida, del cuerpo humano, de la psique y, por último, de la inteligencia, que iremos comentando desde la posición de Leonardo Polo. Las alusiones a este último pretenden señalar inequívocos o aparentes puntos de convergencia o de discrepancia.

El objetivo del artículo no es llevar a cabo una comparación exhaustiva ni una crítica de uno sobre el otro, sino, ante todo, mostrar la posibilidad y la pertinencia de esa comparación, que, en nuestra opinión, ayuda, entre otras cosas, a contextualizar la filosofía de Leonardo Polo y a ampliar el marco desde el que se puede conocer, valorar y continuar su pensamiento.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En todas las obras de Zubiri late la preocupación por la unidad del hombre. En títulos como *Sobre el hombre*, *El Hombre y Dios* y la trilogía de *Inteligencia sentiente* queda manifiesto, pero es sabido que la obra fundamental de su madurez donde propone su metafísica, *Sobre la esencia*, surge como intento de sentar las bases teóricas del estudio de la realidad en general para concebir, de modo particular, la estructura de la realidad humana. Su redacción, que co-

menzó como una nota al pie de las conferencias que en 1959 impartió con el título “Sobre la persona”, se alargó a un apéndice de diez páginas para, después, transformarse en un folleto de treinta que, posteriormente, daría lugar al volumen mencionado de más de quinientas².

Para Zubiri, toda la filosofía occidental arrastra un platonismo que ha conceptualizado el problema del acceso a lo trascendental desde una radical dualidad entre el sentir y el entender³, y en su descripción de la inteligencia entendida como inteligencia sentiente ofrece una original alternativa.

Zubiri propone la unidad sustantiva como eje central de su metafísica y antropología, y comprenderá al hombre no como sujeto o como unidad sustancial, sino como unidad de sistema. Sólo teniendo esto presente es factible entender el papel que juegan para él las ciencias experimentales en la reflexión filosófica. Dicho de modo introductorio y sin pretender una exposición detallada, por nuestra experiencia estamos ya situados en la realidad y, en cierto modo, la poseemos. Pues bien, situados en y en posesión de la realidad a través de nuestra aprehensión de las cosas, las ciencias experimentales no nos van a permitir poseer “más” realidad, pero sí van a ayudarnos a comprender “mejor” lo que hace que la cosa real sea tal cosa (la dimensión talitativa de la cosa), paso previo al análisis de la realidad en cuanto tal (la dimensión trascendental de la realidad). Situados en y en posesión de la realidad, la filosofía es un ejercicio de trascender lo físico, entendido aquí como un “más hondo” en vez de un “más allá”.

Zubiri comenzará así por el análisis del fenómeno, y su metafísica consistirá en trascenderlo tratando de dar explicación del porqué de su estructura y de su unidad. Su antropología se propone, en este contexto, encontrar la estructura radical unitaria del hombre. Aunque se podría decir y matizar mucho esta brevísima introducción⁴, hemos de centrarnos ahora en aquellos aspectos generales relevantes para el problema mente-cerebro.

² Todo esto aparece en el contenido de la carta en la que un joven Ignacio Ellacuría relata al P. Luis Achaerandio la entrevista que mantuvo con Zubiri con motivo de la preparación de lo que sería el proyecto de la tesis doctoral de Ellacuría, cfr. IGNACIO ELLACURÍA, “Correspondencia con Zubiri”, en C. MOLINA VELÁSQUEZ (Ed.), *Escritos Filosóficos II*, UCA, San Salvador, 1999, 44.

³ Cfr. JUAN BAÑÓN, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, 168.

⁴ Para una exposición sintética –sin perder por ello rigor y amplitud– de la filosofía y antropología filosófica zubiriana, recomendamos cfr. IGNACIO ELLACURÍA, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en C. MOLINA VELÁSQUEZ (Ed.), *Escritos Filosóficos II*, UCA, San Salvador, 1999, 366-445; y cfr. IGNACIO ELLACURÍA, “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, en C. MOLINA VELÁSQUEZ (Ed.), *Escritos Filosóficos II*, UCA, San Salvador, 1999, 515-537. Otra exposición sintética, esta vez del propio Zubiri, sobre su filosofía y antropología la podemos en-

Zubiri se aproxima al estudio del hombre reflexionando, primero, sobre la unidad característica de los seres vivos. Analizando la índole de lo vivo, se adentra en las similitudes entre el hombre y el resto de animales, pues asume que el hombre se asemeja a los animales antes que a cualquier otra realidad. Desde su perspectiva, la comprensión última del comportamiento y de las actividades y de las pasividades de un viviente (incluidos la intelección, la volición y el sentimiento) radica en la comprensión de su constitución estructural. Es decir, el nivel u orden operativo nos descubre el nivel u orden constitutivo. Ciertamente, para Zubiri la unidad radical del hombre no consistirá ni en un estado ni en una actividad, ya que tal y como lo conocemos, los estados y actividades siempre se inscriben en, emergen de o pre-suponen una unidad estructural previa. Por este motivo, Zubiri comienza en lo biológico para, desde allí, alcanzar la unidad constitutiva del hombre y su habitud radical.

La habitud es una categoría radical para entender al ser vivo propuesta por Zubiri, que no hay que confundir ni con la de hábito ni con la de costumbre: se trata del modo que tiene el viviente de enfrentarse o de habérselas con las cosas⁵. A diferencia de todos los demás seres vivos, llegado un determinado estado del desarrollo, el hombre no tiene asegurada la viabilidad a través de las respuestas de sus estructuras fisiológicas y ha de hacerse cargo de la situación de realidad. Éste, en virtud de su inteligencia sentiente⁶, aprehende las cosas como realidades y no como meros estímulos y se hace cargo de la realidad: se enfrenta con el medio (y consigo mismo) como “realidad” y se posee a sí mismo como realidad formalmente “propia”. He aquí la habitud radical del hombre: el modo de habérselas con las cosas como realidades. El hombre, dirá Zubiri, es animal de realidades.

Es, entonces, desde la unidad del sistema sustantivo estricto junto con su genuina propuesta sobre la inteligencia sentiente, desde donde Zubiri va a crear un nuevo y original marco desde el que redefinir y abordar el problema mente-cerebro.

La aproximación de Polo no está tan marcada como la de Zubiri por la consideración de la unidad. Esto no se debe a que la considere poco impor-

contrar en la primera parte del libro cfr. XABIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 8ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2007, 11-113.

⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 27-41.

⁶ Cfr. XABIER ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 5ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1980; cfr. XABIER ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; y cfr. XABIER ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

tante, sino a que pretende eliminar la dificultad que introduce el límite mental para reconocer las diversas formas de unidad que existen en la realidad. Se trata de una empresa en la que no se siente totalmente solo, pues concibe la ontología clásica como un intento de justificar la pluralidad frente al monismo de Parménides⁷.

También Polo exige una revisión del platonismo para proseguir la filosofía. Pero su punto de vista es distinto al de Zubiri. El problema de Platón no es para él en primer lugar el dualismo, sino que prescinde del acto de conocer, sin el cual no existen las ideas⁸. Lo real no son ante todo formas o ideas, sino actos, y la forma solo puede ser entendida fuera de la mente como un principio causal y, por lo tanto, en la medida en que entendamos cómo se entrelaza con los otros sentidos causales.

A diferencia de Zubiri, Polo presenta su antropología como una continuación del planteamiento aristotélico⁹. El abandono del límite mental permite a Polo llevar a cabo lo que él denomina una “exégesis heurística” de las nociones aristotélicas. Es preciso tener esto en cuenta a la hora de preguntarse si Polo incurre en las tesis “aristotelizantes” que Zubiri en ocasiones critica. Para Polo, la mayor aportación de Aristóteles no es su aproximación categorial a la sustancia desde la predicación, ni su distinción entre acto y la potencia, sino, ante todo, su teoría del acto y de la distinción entre los distintos tipos de acto. Uno de esos tipos de acto, la *praxis teleia*, es la característica distintiva de la vida y sólo desde ella se puede llevar a cabo una verdadera psicología¹⁰. La propuesta de Polo estriba en ampliar la teoría del acto, estableciendo metódicamente el descubrimiento tomista del acto de ser y mostrando su pluralidad.

Polo es bien consciente de que la unidad es un aspecto central del vivir –es decir, del ser de los seres vivos–, y que sólo desde ella podemos comprenderlos¹¹. La diferencia con el planteamiento de Zubiri consiste en que Polo está más interesado por la actividad y el movimiento, que son manifestación y con-

⁷ Cfr. LEONARDO POLO, *Antropología*, I, Eunsa, Pamplona, 1999, 33-36, 53, 147-148.

⁸ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I (3ª ed., 2006), 47 ss. Cfr. JOSÉ IGNACIO MURILLO, “El nacimiento de la antropología griega. Polo y la concepción de Platón sobre el hombre”, en *Studia Poliana*, 2005 (7), 7-23.

⁹ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 11-12.

¹⁰ Una buena muestra de ellos son, por ejemplo, su *Curso de psicología general*, sus *Lecciones de psicología clásica* y la exposición del vivir que lleva a cabo en el cuarto tomo de su *Curso de teoría del conocimiento*.

¹¹ Cfr. L. POLO, *Psicología clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009, 24 ss.

dición de la vida, que en los aspectos estructurales, pues sostiene que la vida de los vivientes materiales sólo puede ser entendida causalmente en la medida en que no excluyamos de ella el movimiento. Así, la explicación de la unidad vital consiste en una explicitación de las funciones y operaciones del ser vivo, de su ordenación y de su realización causal. Sería interesante considerar detenidamente si y en qué medida esa diferencia ofrece resultados compatibles.

Por otra parte, si bien Polo se aproxima a la realidad ante todo desde el estudio del acto, la noción de sistema desempeña para él un papel decisivo, en particular para comprender la esencia humana¹². Precisamente, uno de los rendimientos del abandono del límite mental respecto de la esencia humana es el “método sistémico”. El estudio de los distintos tipos de sistemas es una de las formas en que Polo se aproxima a la complejidad, que es una característica de la esencia y de la actividad del hombre. Pero Polo también ha usado la noción de sistema para comprender algunos aspectos de los seres vivos y para ponerlos en relación con la ciencia, como, por ejemplo, a la hora de recoger algunas sugerencias de la cibernética¹³.

2. LA NOCIÓN DE CUERPO

Para Zubiri, como hemos señalado, la categoría “orgánico” es central, pero la noción de “cuerpo”, aunque aparece con cierta frecuencia a lo largo de su obra –hay, de hecho, un artículo titulado *El hombre y su cuerpo*¹⁴– no tiene la centralidad que posee la noción “organismo”. Probablemente la ambigüedad que arrastra aquella noción –históricamente confrontada al alma o a la psique– la conviertan en problemática para su afán de precisión. De todas maneras, y aunque no sea central, vamos a ver cómo aparece en algunos lugares de su obra donde, con más o menos detalle, lo tematiza.

Cuando quiere caracterizar al viviente, Zubiri realiza varias descripciones que responden a aproximaciones distintas. En esta exposición introduciremos tres aproximaciones donde se hace referencia al cuerpo, y prestaremos especial atención a la tercera, donde huyendo del lastre histórico que arrastra ese término, propondrá la noción de “corporeidad”. La primera de ellas atiende a

¹² Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre*.

¹³ Cfr. L. POLO, “La cibernética como lógica de la vida”, en *Studia Poliana*, 2002 (4), 9-17.

¹⁴ XABIER ZUBIRI, “El hombre y su cuerpo”, en *Asclepio. Sociedad Española de Antropología Física*, 1973 (XXV/193), 5-15.

una característica muy concreta: a las propiedades sistemáticas; la segunda está relacionada con la clasificación que propone sobre los distintos tipos de materia, y la última, desde nuestro punto de vista la más relevante, aparece en un momento preciso de su exposición de la teoría de la sustantividad. Veamos, brevemente, las tres.

Zubiri reflexiona sobre las distintas unidades que aprehendemos atendiendo a las propiedades sistemáticas, es decir, a aquellas propiedades que surgen de la unidad del sistema y no de sus partes. En este análisis Zubiri propone una noción desde la que distinguir la unidad del viviente de las unidades que encontramos en meras composiciones químicas, mezclas o máquinas: la combinación funcional. Pues bien, en este desarrollo, Zubiri parece relegar la noción de cuerpo o combinación de “tipo corporal” a la unidad de los compuestos químicos¹⁵.

En otro lugar, pero en un contexto semejante, Zubiri se propone distinguir los tipos de materia. En esta segunda aproximación, el filósofo nos habla de “materia corporal” como aquella referida a los compuestos químicos y la distingue de la “material elemental”, referida a las partículas subatómicas, y de la “materia viva”¹⁶. Antes de abordar el tercer lugar en que aparece la noción de cuerpo, es interesante dejar constancia de la importancia que otorga Zubiri a considerar el viviente como algo esencialmente distinto de los sistemas químicos y también de las máquinas. Tan es así que su teoría de la sustantividad entendida como unidad constitucional puede interpretarse como un intento del filósofo de distinguir al viviente de cualquier otro tipo de unidad que encontramos en la realidad para, después, distinguir al hombre del resto de vivientes.

Pero atendamos ahora al tercer lugar en que aparece la corporalidad. En su meticuloso análisis del sistema unitario de los seres vivos –entendidos siempre como sustantividades– la corporalidad aparece como un tercer momento de la sustantividad. Para poder situarlo, se precisa una breve introducción. El siguiente pasaje, además de introducirnos en lo que será la clave de su planteamiento, nos ofrece una idea de las diferencias que encontramos con el planteamiento clásico:

“Los momentos de este sistema sustantivo se co-determinan, pero no como acto y potencia (que dirían los aristotelizantes) de una unidad sustancial hilemórfica, sino como realidades en acto y *ex aequo*, cuya co-determinación

¹⁵ Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2008, 150.

¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 56.

consiste en ser cada una de todas las demás. El ‘de’ es una unidad de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia. Y en ese ‘de’ consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana, sino también su mismidad a lo largo de su vida”¹⁷.

En el significado rico y preciso del “de” reside la clave de la sustantividad –y el fundamento de su antropología–, donde cada nota es “nota-de” todas las demás. Tomada la nota en su función talitativa de principio y no de potencia¹⁸ –es decir, ordenado el análisis a la constitución de la sustantividad y no a sus acciones– el “de” posee un triple carácter estructural, y es en el tercer carácter donde aparece la noción de corporeidad que nos interesa. El primer carácter se explica principalmente en sus desarrollos sobre la unidad constitucional que lleva a cabo en la teoría de la sustantividad y de la esencia y hace referencia a que el “de” no es mera pertenencia, sino coherencia constitutiva. Habiendo sido explicada esta difícil cuestión extensamente en otro lugar¹⁹, nos permitimos no detenernos en este carácter y continuar con el segundo que nos llevará al preciso significado de la corporalidad en el tercero, que es lo que aquí nos interesa.

Zubiri afirma que la modificación de la actividad de una nota del sistema sustantivo (para ser más preciso, del sistema constitucional) modifica necesariamente la actividad de todas las demás. Dicho negativamente, una nota no puede modificar su actividad sin por ello modificar la actividad de las demás. Pero lo importante ahora no es ni el tipo de actividad de la nota, ni el que la nota modifique todas las demás, sino el modo en que las modifica. Una nota modifica a las demás de forma absolutamente concreta según el orden de la organización, es decir, según el orden de la posición de la nota en el sistema. Por este motivo, la modificación se propaga solidariamente según la posición que cada una de las demás notas ocupa en la sustantividad, motivo por el cual el sistema tiene carácter complejo. Es este carácter complejo el segundo carácter de la sustantividad²⁰. La actividad de cada nota cambia, con lo dicho, la configuración entera de la actividad del sistema en virtud del carácter com-

¹⁷ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 49.

¹⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 91.

¹⁹ Cfr. FRANCISCO GÜELL, “Teoría zubiriana de la esencia (I): sobre lo esencial y lo esencializado”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2011 (XXXVIII), 165-207; cfr. FRANCISCO GÜELL, “Teoría zubiriana de la esencia (II): sobre la esencia”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2012 (XXXIX), 309-368.

²⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 76-79.

plexivo de éste. Zubiri prefiere hablar de una propagación más que de una mera interacción. Los cambios en la configuración del sistema producen una modificación de la totalidad que, así modificada, determina el trabajo de todo el sistema. Zubiri pone un ejemplo clarificador que viene al caso:

“Así el defecto de determinada enzima produce una acumulación de ácido fenilpirúvico que bloquea la transformación de triptófano en serotonina, una transformación esencial para la bioquímica neuronal. Su resultado es la oligofrenia fenilpirúvica. No es una actuación del quimismo sobre la psique, sino una modificación del trabajo del sistema entero debida a una modificación del sistema en un punto suyo, en este caso, un punto químico. La modificación del sistema en ese punto produce una anomalía en la configuración complexiva del sistema psico-orgánico entero, y ello es lo que produce la anomalía psíquica de la oligofrenia. He aquí el segundo carácter de la concreción y de la diversidad de las acciones: la concreción complexiva, fundada en la función de solidaridad del ‘de’ del constructo estructural de la sustantividad. Por eso es por lo que la sustantividad a lo largo de toda la actividad, produce (permítame el vocablo) una única acción ondulatoriamente diversa en cada instante”²¹.

Pues bien, como decíamos, es en el tercer carácter de la sustantividad donde aparece la “función de corporeidad”²². El cuerpo, nos dice Zubiri, no ha de entenderse como el organismo físico-químico, sino como el sistema físico-químico entero en cuanto en él toma o tiene cuerpo la realidad sustantiva del hombre. La función de corporeidad puede entenderse como modo de estar presente. La expresión, por ejemplo, es una de las funciones de la corporalidad. Cada nota de la sustantividad, según su índole posicional (primer carácter) y complexiva (segundo carácter), tiene su propia y concreta manera de determinar el modo de estar presente aquí y ahora (tercer carácter) de la sustantividad, modo que es evidentemente diverso y variable. Se entiende, entonces, que esa “presencia” no es, sin más, la figura del organismo, la presencia hace referencia a la figura estructural de la corporeidad, figura que se funda en los dos momentos previos. En definitiva, por la función de corporeidad o somática del sistema sustantivo, cada nota, según su posición y complexión, determina el modo diverso de la actualidad o presencialidad del sistema en la realidad, el modo en el que la sustantividad “está aquí”²³.

²¹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 79.

²² X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 79.

²³ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 79-80.

El punto de vista desde el que Polo estudia el “cuerpo vivo” es distinto. Conviene notar que Polo no identifica materialidad y corporalidad de un modo inequívoco. De hecho, reconoce la existencia extramental de sustancias sin accidentes a las que, en consecuencia, difícilmente podría aplicárseles el accidente de la cantidad dimensiva del que habla la escolástica aristotélica²⁴. Además, Polo recoge los términos zubirianos –y sería interesante determinar si, como parece, es ésta su fuente primordial– de “nota” y de “talidad” (o “taleidad”, como suele él denominarla), para referirse al sentido mínimo de forma y de la causalidad formal. Por otra parte, es evidente que Polo no se encuentra entre los aristotelizantes a los que se refiere Zubiri, pues para él la causa formal no es acto respecto de la materia o el cuerpo, sino sencillamente causalidad formal, en la que hay que distinguir entre su carácter causal y la condición actual –que no activa o “actuosa”– cuya atribución sólo puede explicarse por una extrapolación a la realidad extramental de la condición actual del objeto pensado en el que la forma aparece al margen de la concausalidad²⁵.

A pesar de estas afinidades, una clara diferencia de perspectiva es la reticencia de Polo a ir de abajo arriba en el estudio de los seres vivos. Mientras que la aproximación de Zubiri tiende a considerar la interacción de las notas y la unidad en el mismo orden (orden constitucional), para Polo, la perspectiva de la actividad ilumina también diversos niveles de la causa formal, que, en el caso de los seres vivos, es concausal con la materia y la eficiencia en que se realiza y se diversifica internamente sin perder su peculiar unidad. En este sentido se encuentra la distinción entre la causa formal plasmada y la causa formal fundida. La primera es la causa en cuanto plasmada por una causa eficiente extrínseca, mientras que la segunda requiere una causa eficiente intrínseca, lo que implica diferenciación formal interna y movimiento intrínseco²⁶.

3. LA GÉNESIS DEL HOMBRE

El hombre es una sustantividad psico-somática, y Zubiri afirma en varios lugares de su obra que encontramos unas notas materiales habitualmente denominadas cuerpo y otras psíquicas, la psique. Cuando reflexiona sobre su gé-

²⁴ De todos modos, Polo habla de la “noción mínima de cuerpo” para referirse a la sustancia en que la forma se agota en informar a la materia y que, por lo tanto, no tiene accidente. Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, IV (2ª ed., 2004), 264 ss.

²⁵ L. POLO, *Curso de teoría*, IV (2ª ed., 2004), 128 ss.

²⁶ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, IV (2ª ed., 2004), 598 ss.

nesis, Zubiri afirma que es del todo inexacto afirmar no sólo que los progenitores transmiten la psique, sino también el cuerpo. Según él, lo que se transmiten son los elementos germinales (gametos) que, tras su interacción, dan lugar a un sistema psico-somático, donde encontramos un cuerpo-de la psique y una psique-de el cuerpo²⁷. Son muchos los lugares donde Zubiri insiste que la psique no sólo es “de” el cuerpo, sino que es en sí misma corpórea, y el cuerpo no es cuerpo “de” la psique, sino que es en sí mismo psíquico. La psique, por tanto, no es término de transmisión de los progenitores sino resultado de la sistematización constitutiva de los elementos germinales en la célula germinal. “En cuanto hay ‘cuerpo-de’ hay psique”²⁸.

Según Zubiri, la célula germinal resultante de la fecundación no es causa dispositiva, es decir, la célula germinal no está en condiciones para recibir la psique, y no lo está porque la resultancia *en cuanto hay* “cuerpo-de”, *hay psique* no consiste en recepción ya que, siendo así, la recepción no podría dar lugar sino a una psique “en” un cuerpo, y no a una psique corpórea ni a un cuerpo animado.

En su teoría de la sustantividad, insiste a menudo en que no le interesa estudiar el sistema sustantivo en orden a su causa u origen, le basta por constatar la realidad y estudiar su estructura y dinamismo en orden, primero, a su constitución y, después, en orden a su pervivencia. Pero Zubiri, cuando atiende a la célula germinal y afirma que en cuanto hay cuerpo hay psique, no elude la pregunta de cómo puede aparecer la psique desde la materia. Para responderla, deja de lado su exposición en orden a la constitución y lleva a cabo la siguiente descripción: desde las estructuras materiales *brot*a la psique²⁹, pero ese brotar, aun siendo *desde* la materia, en ningún caso puede ser *por* la materia. En contra de lo que podría parecer a primera vista, el planteamiento zubiriano no es ni materialista ni responde a un mero emergentismo. No podemos detenernos aquí en explicar que el concepto de materia que ha dado lugar al materialismo es distinto a como lo entiende Zubiri³⁰, pero si el materialismo supone afirmar que no hay más realidad que la material, hay que tener en cuenta que Zubiri describe diferentes formas y modos de realidad materiales y no materiales. Todo lo material es real, pero no toda realidad es formalmente mate-

²⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 461.

²⁸ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 463.

²⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 466.

³⁰ XAVIER ZUBIRI, *Espacio, tiempo y materia*, Alianza Editorial, Madrid, 333-599.

rial, aunque, a excepción de Dios, toda realidad sí incluya el momento de materialidad sólo a partir del cual puede constituirse como tal realidad. Huyendo de ser interpretado como “materialismo”, Zubiri define su propuesta como “materista”³¹.

Zubiri quiere evitar ser entendido como emergentista –algo que tomaría como una grave acusación– y, por ese motivo, recurre al término “elevación”, elevación que remite a la *natura naturans*³² y, en última instancia, a Dios³³. En esta descripción que no puede ser tomada como parte de su propuesta filosófica Zubiri muestra su apertura al Misterio. Tras una investigación en la Fundación Xavier Zubiri, encontramos este texto escrito no incluido en su obra póstuma de *Sobre el hombre* (más concretamente, en respuesta a la pregunta sobre qué hace brotar de a la psique de la materia de la página 466) que hace referencia a este punto:

“En rigor, desde el punto de vista de la Ciencia, me siento exonerado de contestar a esta pregunta, al igual que la física no se plantea la cuestión de por qué hay materia, o energía, o partículas elementales y le basta por constatar su realidad, y estudiar su estructura y mecanismo. Lo más que pudiera decirse es que para que haya una psique, aquello que radicalmente produce su realidad es un acto que terminativamente es rigurosamente distinto de aquel acto por el que se ha constituido la materia”³⁴.

Polo no denomina propiamente cuerpo a lo que, en el hijo, proviene de los progenitores. Lo que éstos aportan es la vida inherente a las células germinales, a la que se añade la vida que procede de su recepción por parte de la persona que el hijo es³⁵. La relación no se establece propiamente entre un alma y un cuerpo ni entre una forma y la pura materia, sino entre dos tipos de vida, la segunda de las cuales se añade a la primera como un refuerzo que la ordena a un fin distinto del que tiene el universo material, esto es, a la persona, y de este modo la capacita para un crecimiento irrestricto³⁶.

³¹ X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo y materia* cit., 334, 424.

³² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 468.

³³ ANTONIO FERRAZ, *Zubiri, el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, 181.

³⁴ Archivo de la Fundación Xavier Zubiri, carpeta 21, caja 111, página 17 (1) del borrador titulado “La génesis humana”.

³⁵ L. POLO, *Antropología*, II (1ª ed., 2003), 291.

³⁶ L. POLO, *Antropología*, II, 295 ss. Polo habla del alma y el cuerpo, pero caracteriza al alma de un modo distinto al de una mera forma en concausalidad con el cuerpo. En el caso del hombre afirma: “La realidad del alma es habitual. Dicho hábito es la sindéresis” (*Antropología*, II, 291).

4. EL VIVIENTE Y LA NOCIÓN DE VIDA

Como decíamos, para Zubiri la reflexión sobre el viviente es central. Toda su teoría de la sustantividad y, después, de la inteligencia, se desarrolla sobre el convencimiento de que los vivientes poseen un modo de realidad irreducible al de todas las demás cosas. Hasta tal punto es así que su propuesta metafísica arranca con la convicción de que sólo los seres vivos son “realidad esenciada”. En este punto podríamos encontrar un interesante paralelismo entre los seguidores de Zubiri y los de Aristóteles. Ambos autores comienzan sus teorías (la de la sustantividad y la de la sustancia) tomando como punto de referencia los vivientes, y, también en ambos casos, ha sido frecuente que los desarrollos posteriores las intenten extender sin demasiados matices a toda la realidad.

Por otra parte, encontramos algunos paralelismos en la relación entre Zubiri y Polo frente a la tradición aristotélica. Para Zubiri, la sustantividad del hombre reclama un planteamiento distintivo frente al resto de sustantividades: el hombre es el único que posee una esencia abierta³⁷. Siendo coherentes, si a uno se le llamara “sustantividad”, a lo otro no debería de asignársele ni siquiera el mismo término (Zubiri optó por denominar quasi-sustantividad a los seres vivos o sustantividad estricta al hombre, decisión que ha desembocado en numerosos debates en la bibliografía secundaria). Polo, por su parte, considera que el hombre no puede ser entendido adecuadamente con la categoría de sustancia³⁸, menos aún si ésta se encuentra lastrada por una interpretación que le atribuye características del objeto pensado, deteniendo de este modo la explicitación de sus causas y principios. En el caso del hombre, ni siquiera podemos conformarnos con entender al hombre a la luz del acto de ser, sino que es preciso distinguir el acto de ser del hombre respecto del acto de ser del universo. La sustantividad abierta de Zubiri y la co-existencia de Polo son respuestas diferentes a un problema semejante y comparten la convicción de que

³⁷ Esta cuestión es central para comprender la apertura trascendente del hombre frente al resto de vivientes, y puede consultarse en cfr. XAVIER ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 205-245. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* cit., 505-507, 515-517; y cfr. XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 8ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2007, 182, 186, 228, 314-315.

³⁸ Para Polo la persona es el acto de ser, que se distingue realmente de la esencia, que es su manifestación. Dentro de la esencia del universo, Polo denomina taleidades a las sustancias meramente bicausales (hilemórficas), mientras que a las que incluyen la causa eficiente como causa intrínseca las denomina naturalezas. De todos modos, qué se entienda por sustancia es un problema que no pretendemos zanjar aquí. Lo que sí resulta claro es que Polo tiene reservas sobre la ontología aristotélica, pues considera que se detiene prematuramente, algo que se manifiesta en la condición actual de la sustancia y de la forma. Cfr. *El conocimiento habitual*.

no es legítimo entender la realidad humana en función de nuestro conocimiento de las realidades inferiores.

Zubiri piensa que la vida no debe entenderse como acto de una potencia porque, entre otras cosas, lo vital no es un acto o una actividad, sino una acción de la unidad sustantiva. Desde la perspectiva aristotélica, el comprender la vida como automovimiento admite que hay un *autós*. Zubiri defenderá que lo propio de la automoción no está en el modo de producir movimiento, sino en el modo de estar en movimiento³⁹. Decimos que algo es viviente por el modo en que le afecta el movimiento, por la manera en que éste está en movimiento. En términos zubirianos la acción vital remite siempre a una sustantividad afectada por un movimiento. Vivir es un estar en acción como sustantividad, y es el modo en que afecta el movimiento a la sustantividad lo relevante para Zubiri: le afecta para seguir siendo sustantividad; por eso, el movimiento vital es una continua reconfiguración de la propia sustantividad⁴⁰.

Esto se entiende mejor cuando explicitamos una de las claves de la sustantividad en orden no a su constitución, sino en orden a la operación: la sustantividad viva está dotada de una independencia del medio y posee un control específico sobre él (ambos relativos, claro está). Se entiende, entonces, que, allá donde hay vida, hay independencia, control y una propia puesta en juego de la sustantividad para su pervivencia. Pero lo que para cualquier organismo es conservarse y adaptarse, la autoposesión es, en el hombre, real y efectiva. Este macaco y aquel manzano no son algo simplemente distinto en su vida; en cuanto vivo, el macaco es más viviente que el manzano, hasta alcanzar, en el grado de vivir del hombre, la autoposesión exclusiva de la *persona*⁴¹. Pero el poseerse que es el vivir –también del vivir humano– no se da sólo en función de sí mismo como viviente, sino también por su carácter respectivo, en función de lo que no es él, de su situación. A este doble carácter hace referencia la tensión dinámica en la que se despliega la vida⁴². Por eso, su poseerse se da siempre de manera distinta pero no sólo como mera respuesta ante la alteridad, sino como afirmación de su propia sustantividad.

Zubiri entenderá, por tanto, que en lo que se ha solido llamar movimiento vital hay que reconocer dos componentes: el movimiento –entendido

³⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 550.

⁴⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 552.

⁴¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 553.

⁴² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 553.

como fuere por la física y la filosofía— que le viene de su componente somático, y no de su vida, y la “animación”⁴³ —no entendida como “forma sustancial”, sino como momento del “ir haciéndose”⁴⁴— que, en unidad con lo orgánico, caracteriza lo vital del movimiento.

En qué consista este “ir haciéndose” —lo que Zubiri denomina “modo gerundial”— va a residir una de las claves de la unidad del hombre y una de las diferencias entre la vida del hombre, la vida del animal y la vida del vegetal. Ahora nos interesa apuntar a que este ir haciéndose del hombre tiene tres momentos principales que gradualmente van constituyéndose genética y dinámicamente, siempre en una única actividad psico-orgánica: la animación, la animalización y la mentalización. Morfogenéticamente, porque el hombre comienza a estar en el mundo animadamente, pero llegado un momento, no puede estar animadamente más que estándolo animalmente, y, en determinado momento, no puede estar animalmente más que mentalizadamente⁴⁵. La inteligencia desempeña, como veremos más adelante, un papel crucial.

Y dinámicamente, porque esta unidad morfogenética determina la unidad ontodinámica del ser. El proceso ontodinámico hace referencia a la modalización progresiva de un único ser. Entonces, en el caso del hombre, este ser determinado por esta actividad no es mera sucesión de tres modos de ser, sino una modalización dinámica progresiva de un solo modo de ser⁴⁶. Zubiri puntualiza que la animación, animalización y mentalización son, por decirlo así, los modos principales, pero en todo acto de la actividad psico-orgánica tiene lugar una modalización del hombre. De todas maneras, y siendo así, al hombre no hay que entenderlo como una sucesión de modos de ser, sino como una *figura* de su ser temporal: “mi personalidad es aquello que soy habiendo sido todo lo que ‘fui’ y como lo fui”⁴⁷. La personalidad se va *con-figu-rando*, y se inscribe en este ir constituyéndose del proceso ontodinámico⁴⁸.

La relación entre movimiento y vida, como ya hemos señalado, es una de las diferencias entre la exposición de Polo y la de Zubiri y parece que hay que atribuirle a la decisiva importancia que tiene para Polo, en continuidad con Aristóteles, el estudio del movimiento y de los tipos de actividad. Lo caracte-

⁴³ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 552.

⁴⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 167-169.

⁴⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 166.

⁴⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 167.

⁴⁷ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 168.

⁴⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 168.

rístico del movimiento vital para Polo no es su modo de producirse sino su modo de ser movimiento. Es en este sentido en el que la vida se da en el movimiento⁴⁹. Pero la intrínseca importancia del movimiento le lleva a no poder separar la sustancia que vive de la vida *–praxis teleia–* que ejerce.

5. LA ACTIVIDAD PSÍQUICO-ORGÁNICA

En los seres vivos, el sentir es descrito por Zubiri como la unidad del momento receptor (estimulación), del momento tónico (afección) y del momento efector (tendencia). La recepción es recepción de estímulos, estimulación que modifica el tono vital en el que se encuentra el viviente. El viviente es afectado por el estímulo, y esta estimulación desencadena en el animal el impulso a la efeción o tendencia, es decir, desencadena una respuesta dirigida a una nueva situación biológica constituida estímúlicamente⁵⁰.

Por la “formalización” se van atomizando cada vez más cada uno de estos tres momentos, y la riqueza de la vida animal consiste, justamente, en esa diversificación. Atendiendo a distintas especies, ante las mismas sensaciones encontramos percepciones variadas, modulaciones diversas del mero tono vital, que dan lugar a estados distintos (satisfacción, agresividad...), y una gran variedad de respuestas. Si la formalización prosigue, llega un momento en que la autonomía de los tres momentos es tal que no se nos asegura una respuesta adecuada, y es esa falta de recursos para una respuesta más o menos adecuada a un estímulo lo que nos descubre la hiperformalización que encontramos en el hombre⁵¹. En determinado estadio del desarrollo, comenzamos a hacernos cargo de la realidad al entrar en actividad lo que hasta entonces, y desde el plasma germinal, estaba en actividad pasiva o actividad disposicional: lo superior del psiquismo, lo que en algunos lugares denomina “mente”.

La siguiente aclaración ayudará a comprender la terminología y a seguir el discurso zubiriano. Por un lado, para Zubiri, a toda actividad compete un momento de pasividad, un dejarse disponer que es también actividad: es la actividad pasiva o disposicional⁵². Por otro lado, Zubiri reflexiona sobre las distintas actividades que encontramos en la sustantividad. La noción de actividad

⁴⁹ L. POLO, *Curso de teoría*, IV (2ª ed., 2004), 199 ss.

⁵⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 11-22.

⁵¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 511.

⁵² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 486, 529.

puede hacer referencia a la actividad de una nota, pero también, por el carácter complejo que antes apuntábamos, encontramos que actividades de un conjunto de notas pueden ser predominantes en la actuación de las demás, y esas notas polarizan al sistema y determinan el carácter total de su acción. Pues bien, la actividad del conjunto de estas notas polarizantes se denomina actividad o trabajo accional o, sencillamente, “accionalidad”⁵³. Y, por su parte, las notas polarizadas ejecutan sus actos propios no en forma accional, sino disposicional. Es la actividad o trabajo disposicional, donde el conjunto de notas polarizadas actúan disponiblemente. Para comprender adecuadamente las siguientes consideraciones, conviene tener claro este punto.

“Disponibilidad no es un manejo extrínseco o instrumental, sino una determinación intrínseca y estructuralmente determinada en orden a distintas acciones del sistema entero”⁵⁴.

Pues bien, desde el plasma germinal se ha ido configurando genéticamente la psique, de tal manera que, en determinado momento del desarrollo y por hiperformalización cerebral, lo mental entra en trabajo accional con todas sus cualidades y sus defectos. Es el caso, por ejemplo, de un defecto morfogenético, como el de la trisomía genética que aparece desde el cigoto en los que poseen el Síndrome de Down.

El cerebro, nos dice, no sólo abre a lo superior de la psique, también lo sostiene y lo mantiene por la actividad fisiológica en que el cerebro orgánicamente consiste. Además, al ser un momento intrínseco y formal de la accionalidad psíquica, confiere a ésta el perfil de su ámbito (más o menos amplitud, más o menos claridad mental...), un determinado ritmo mental (que en patologías puede ser lento), mayor o menor capacidad de esfuerzo y otras muchas cualidades de lo superior del psiquismo⁵⁵. Hemos de apuntar que lo superior del psiquismo que el cerebro abre, sostiene y mantiene, no sólo hace referencia a la acción intelectual sentiente, sino también a la acción volitiva tendente.

Todo en el hombre es psico-orgánico, y como dijimos, lo superior de la psique “brotaba” (*natura, physis*) de las estructuras animales, y en ese sentido, decíamos, la “mente” ha sido lograda genéticamente, es decir, es “natural” en sentido zubiriano. La mente nos abre a un campo en el que tenemos que op-

⁵³ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 82.

⁵⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 83.

⁵⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 512.

tar por posibilidades, y aunque el tener que optar y el mecanismo de acción del optar sea también “natural”, lo optativo no lo es, en el sentido de que no está predeterminado por nuestra naturaleza. La opción, que es apropiación, es una propiedad exclusiva del hombre, y es una propiedad no “natural” en el sentido de que no está predeterminada por nuestra naturaleza que tengamos que optar⁵⁶. Además, al apropiarme una posibilidad me voy cualificando en mi realidad psico-orgánica, y lo apropiado queda incorporado en mi sistema psico-orgánico, dándose, entonces, la naturalización de lo apropiado⁵⁷. Lo importante de esta exposición para lo que nos ocupa es que la apropiación es exclusiva del hombre y es una propiedad “no natural” en el sentido antes explicado. Por lo contrario, en el resto de los animales, aunque aparentemente sus acciones pudieran parecer optativas, éstas están predeterminadas por su naturaleza (de lo que se desprende la falta de libertad y responsabilidad).

Para algunos, lo “superior” puede reposar sobre sí mismo y tomar a lo inferior como un objeto. Esta tesis se podría apoyar en la afirmación de que la verdad y falsedad penden de una estructura racional objetiva. Ahora bien, esta misma afirmación, nos advierte Zubiri, ha de transcurrir necesariamente en el acto de razonar, y éste es menester ejecutarlo, para lo que se precisa una capacidad previa de inteligir, que, tal y como Zubiri la entiende, no puede sino transcurrir en un acto físico-químico⁵⁸. Zubiri lleva de este modo hasta el último extremo el compromiso de atender y analizar la intelección tal y como la ejerce, y tal y como puede verificarla: en indisoluble unidad con el cuerpo⁵⁹.

Zubiri critica también a quienes entienden lo superior tan sólo como un mero resultado de la complejidad de lo inferior, a los que entienden que lo superior es de mayor riqueza que lo inferior pero de la misma índole. Y es que para Zubiri, la diferencia entre propiedades apropiadas (la apropiación que se da en el hombre) y las propiedades naturales (la determinación biológica del resto de los seres vivos) no permite esa continuidad, diferencia que reside, en última instancia, en la innovación esencial que supone el sentir el estímulo como real sobre el sentir del estímulo como mero estímulo⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 513.

⁵⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 510-515.

⁵⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 514.

⁵⁹ En qué consista cada hombre después de la muerte es una cuestión absolutamente abierta al Misterio desde el planteamiento de Zubiri.

⁶⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 514.

6. CEREBRO E INTELECCIÓN

Zubiri explica que, al enfrentarnos intelectivamente con una cosa, ésta no está presente en la inteligencia como algo meramente otro, ni tampoco como algo tan sólo sentido. Zubiri se percató de algo de por sí evidente que ha pasado desapercibido en el análisis de la intelección: la cosa nos es dada como siendo algo “suyo”, como teniéndose en propiedad, como algo que es de él, de lo dado. Pues bien, a ese “de suyo” o “en propio” de la cosa, que, no siendo mía, está dada inmediatamente en mi aprehensión como siendo suya, es a lo que denomina realidad.

Un animal con una visión similar a la del hombre, por lo menos en teoría, podría ver esta silla más o menos como la estoy viendo yo en cuanto a su contenido, pero la impresión percibida por el hombre es impresión de realidad. Tal y como señala Pintor Ramos, hemos de entender a la realidad como algo “a lo que no hay que llegar ni tampoco se puede llegar, sino algo en lo que ya siempre se está y de lo que no se sale ni se puede salir”⁶¹. La realidad no es, entonces, resultado de ningún razonamiento que trabaja sobre el contenido; la realidad es entregada en el contenido aprehendido, es el modo de quedar de la cosa en la inteligencia, es, en ese sentido, una formalidad⁶².

Lo real posee, frente a la especificidad que nos encontramos en el contenido del estímulo, un carácter inespecífico: nos percatamos de que toda cosa, sea la que fuere, posee un momento de realidad “de suyo” “idéntico” a toda otra cosa; es decir, a toda cosa (sea este árbol, aquella persona o Don Quijote) le trasciende un momento de realidad inespecífico por el cual es “de suyo” lo que es⁶³. Lo que nos interesa ahora es afirmar que en el planteamiento zubiriano sólo en una impresión específicamente determinada aprehendemos “a una” el carácter inespecífico de realidad, es decir, el hombre está abierto al momento inespecífico de realidad tan sólo por y en el proceso en que estamos específicamente estimulados⁶⁴. Es decir, la psique, a través de un proceso único, está en actividad para lo inespecífico en y desde la actividad para lo espe-

⁶¹ ANTONIO PINTOR RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, 62.

⁶² A concretar el significado de esta formalidad dedica Zubiri el libro: X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* cit.

⁶³ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* cit., 416.

⁶⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 521.

cífico, pero a su vez, aprehende siempre lo específico inespecíficamente⁶⁵. Pues bien, esta actividad única tiene un aspecto psico-cerebral.

Polo se ha acercado al estudio de la inteligencia humana tanto desde la teoría del conocimiento, que gira en torno al estudio de la operación cognoscitiva, como en el contexto de la antropología trascendental. En el conocimiento humano, el conocimiento operativo gira en torno a la presencia mental, que, a su vez, es el mejor exponente de la *praxis teleia* aristotélica. Este punto de vista, unido al interés por llevar a cabo una axiomática del conocimiento humano, le lleva a poner de relieve la distinción entre niveles operativos y, especialmente, entre la inteligencia y las facultades sensibles⁶⁶. Ahora bien, esta precisividad metódica no comporta olvidar que la sensibilidad del hombre no es la sensibilidad animal y que, por lo tanto, si bien es orgánica no está separada de la condición espiritual e intelectual de quien la ejerce.

La comparación entre la teoría del conocimiento de Polo y la teoría de la inteligencia de Zubiri nos llevaría muy lejos, pues es un punto central para comprender sus propuestas al que ambos han dedicado un especial esfuerzo. Sin embargo, en ambos encontramos la distinción neta entre el conocimiento humano y el modo de aprehender animal. Caer en la cuenta de esta distinción presupone entender el cerebro de un modo distinto al de un mecanismo que proporciona respuesta a estímulos. En Polo, esta visión es insuficiente incluso para entender el conocimiento sensible en sus formas más elementales. Las facultades sensibles –que son facultades porque están en potencia respecto a la operación de sentir– son tales porque en ellas se da un *sobranste formal* que les hace capaces no de ser activadas eficientemente sino de recibir las inmutaciones como formas sin dejar de ser lo que son⁶⁷. El sobrante formal se corresponde con los mecanismos de inhibición a través de los cuales se da no una activación del cerebro sino, más precisamente, el control de sus funciones. Ésta es su propuesta para resolver lo que denomina “la dificultad inversa del axioma de la intencionalidad”⁶⁸.

Zubiri hace una interesante observación atendiendo a la doble función que posee la corteza cerebral: la específica y la inespecífica⁶⁹. Por un lado, encontramos una actividad muy específica correspondiente a fibras especializa-

⁶⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 522.

⁶⁶ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 139 ss.

⁶⁷ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 176 ss.

⁶⁸ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 199 ss.; tomo II, 15-40.

⁶⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 523.

das para la recepción, la asociación o la efección. Pero también encontramos una actividad inespecífica que se compone de fibras que, no estando especializadas para la recepción, asociación y efección, son las encargadas de mantener y modular la actividad de la corteza en su conjunto. Esta actividad resulta de una organización funcional inespecífica propia donde desempeñan una función decisiva las neuronas de axón corto de Cajal⁷⁰, las denominadas actualmente interneuronas.

Sin una estimulación específica del cerebro, sostiene Zubiri, éste no poseería su actividad global inespecífica, y describe una doble funcionalidad de la estimulación: por un lado, constituye un estímulo específico, y, por otro, produce y mantiene la actividad total inespecífica de la corteza. La actividad inespecífica tiene también una doble función: mantiene y modula la actividad de la corteza y orienta, organiza y modula la actividad específica de los centros⁷¹. La actividad específica está en disponibilidad respecto de la inespecífica para que esta última organice la vida animal, y la actividad inespecífica es aquella por la que el viviente dispone de múltiples respuestas posibles al ser ella “la que modula y sincroniza los distintos procesos en una respuesta específica única”⁷². En la articulación de especificidad y de inespecificidad se inscribe, justamente, la formalización.

En términos generales, a mi modo de ver, la función esencial del cerebro no estriba en ser un órgano de mera “integración” (Sherrington), ni en ser un órgano de “significación” (Brinkner), sino en ser el órgano por excelencia de “formalización”, función en virtud de la cual se crea la enorme diversidad de situaciones con que el animal tiene que habérselas⁷³.

Para Zubiri la enorme cantidad de interneuronas que encontramos en nuestra especie y la incomparable riqueza de nuestra actividad cerebral se debe a que nuestra actividad inespecífica neurofuncional es mucho más rica que en el resto de especies. En esta articulación entre la actividad específica e inespecífica que tiene lugar en el cerebro humano se da lo que Zubiri ha denominado “hiperformalización”.

La inespecificidad de la actividad de la psique no es la inespecificidad de la realidad a la que antes apuntábamos, pero ambas están relacionadas, pues

⁷⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 523-524.

⁷¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 524.

⁷² X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 524.

⁷³ X. ZUBIRI, “El hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente*, 1963 (1), 5-29.

corresponden a los dos momentos de la única actividad psico-orgánica: el momento neurofuncional y el momento intelectual⁷⁴. El hombre no puede actuar de forma adecuada si no es haciéndose cargo de la realidad, y no puede hacerse cargo de la realidad si no es neurofuncionalmente. En definitiva, estamos abiertos a la realidad con y por las cosas que nos estimulan.

Zubiri advierte ahora también los dos errores a evitar a este respecto⁷⁵: no se puede afirmar que la actividad intelectual es función del cerebro, pues la intelección es algo en “función-de” este cerebro, cosa bien distinta si tenemos presente su explicación metafísica sobre la unidad sustantiva; y tampoco que el cerebro es el órgano de la intelección, pues ni el cerebro ejecuta la función de entender, ni la inteligencia como potencia está adscrita primariamente al cerebro en cuanto tal (pues ya está adscrita en el plasma germinal como actividad)⁷⁶.

De todas maneras, Zubiri es consciente de que el problema “mente-cerebro” es menester afrontarlo desde su consideración unitaria del proceso del sentir intelectual o de la intelección sentiente⁷⁷. Efectivamente, Zubiri afirma que hay que huir de pensar que el proceso es orgánico hasta que la estimulación alcanza el cerebro, lo que correspondería al “sentir”, y que sólo cuando alcanza la corteza podríamos hablar de sensación⁷⁸. Sentir, nos dice, no es un acto que surge al finalizar un proceso, pues no se siente en el cerebro: sentir es el proceso mismo en unidad psico-neural. Lo psíquico no está en ningún punto especial del proceso, es el aspecto psíquico del proceso entero durante su despliegue. La sensación se produce cuando termina el proceso y no donde termina el proceso, del mismo modo que el sentido de una frase se tie-

⁷⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 526.

⁷⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 526-527.

⁷⁶ Según Zubiri, estos dos errores encuentran una raíz común de la que se nutre: suponer que la unidad es de carácter sustancial. Por eso, decíamos al principio que para poder comprender bien estos desarrollos es importante tener presente su teoría de la sustantividad y de la esencia.

⁷⁷ No tenemos espacio para mostrar la riqueza de la descripción de Zubiri a la hora de abordar el análisis de la unidad de la intelección. Nos limitaremos, a modo de síntesis, a exponer aquí que el único acto de intelección sentiente es desgranado por el filósofo en tres modalizaciones. La primera es la aprehensión de la realidad en y por sí misma, la aprehensión primordial de la cosa real, donde la cosa real se nos actualiza en y por sí misma como real (cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, 5ª ed., cit.); la segunda, la intelección campal o logos, es la intelección de cada cosa real entre otras, actualización de lo que la cosa ya real es en realidad (cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, cit.) y la tercera, la razón, es la intelección de cada cosa real ya aprehendida en el campo pero, ahora, actualizada como momento de la realidad del mundo, la intelección de la medida de la realidad de esa cosa en cuanto real (cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, cit.).

⁷⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 531.

ne cuando se pronuncia la última sílaba, pero no “en” la última sílaba⁷⁹. No siento: voy sintiendo.

Después de estas explicaciones podemos acercarnos a la noción de inteligencia sentiente con más propiedad. Los estímulos que se van sintiendo suscitan y sostienen la actividad inespecífica neurofuncional de la corteza cerebral que, por hiperformalización, abre el campo de lo real. En este proceso, sentimos el estímulo como real, lo sentimos intelectivamente, es la inteligencia sentiente.

Polo, por su parte, retoma el tema de la hiperformalización para caracterizar el cerebro humano. Con él quiere indicar el intenso predominio de la causa formal sobre la eficiente que deriva de la condición intelectual del hombre. El cuerpo humano, como vida recibida, es, para Polo, un conato de vencer el retraso que introduce la causa material en la medida en que se orienta a la presencia⁸⁰. Este conato se manifiesta orgánicamente no como presencia sino como lo más próximo a ella que se puede realizar en la materia y el movimiento, que es la sincronía. Polo describe el cerebro como una “unidad destotalizante”, en la que las funciones que se establecen aprovechan parcialmente las neuronas sobre las que se apoyan, una tesis que se encuentra en continuidad con las observaciones de Zubiri sobre la inespecificidad y su soporte en las interneuronas. Cabría preguntarse si la simultaneidad del objeto y el acto de conocer que Polo defiende de forma axiomática también en el nivel sensible –“veo, he visto y sigo viendo”⁸¹– es compatible con la afirmación de Zubiri de que no siento sino que voy sintiendo, pero esto requeriría una comparación más detallada.

La presencia mental, por su parte, es lo que permite al hombre estar ante el objeto. Por eso Polo indica que pensar es “pararse a pensar”⁸², estar por encima del tiempo, en presente, de tal modo que, desde la presencia se puede articular el tiempo de la sensibilidad interna y organizar la actividad humana⁸³. La importancia que Polo concede al estudio del acto también hace que el tiempo sea un tema central de su filosofía, sin el cual no se puede comprender su visión acerca del cuerpo y del problema mente-cerebro.

⁷⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* cit., 531.

⁸⁰ L. POLO, *Antropología*, II, 295.

⁸¹ L. POLO, *Curso de teoría*, I, 39 ss.

⁸² L. POLO, *Curso de teoría*, II (4ª ed., 2006), 60.

⁸³ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, II, 15 ss.

7. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Como se desprende de las páginas precedentes, Zubiri y Polo conceden especial importancia a algunos problemas comunes, aunque cada uno de ellos los afronta con una actitud y método distintos. Una clara manifestación de esta diversidad de enfoque es el interés de Zubiri por considerar y describir los vivientes y el organismo humano en el orden constitucional, para mostrar desde ahí cómo van apareciendo y qué lugar ocupan las diversas notas de la realidad humana. Polo, por el contrario, tiende a caracterizar la realidad desde su condición de acto, para solo desde ahí ocuparse del modo en que se realiza o manifiesta en los niveles inferiores. Su insistencia en que lo humano es dual y que las dualidades que en él encontramos son ascendentes, marca una diferencia clara con las preocupaciones de Zubiri, centradas en torno a la unidad e interrelación de las notas que describe.

No obstante, al margen de las diferencias o discrepancias a la hora de tratar los temas y contando con que hemos excluido otros que serían igualmente relevantes, pensamos que se pueden señalar algunos rasgos que Zubiri y Polo tienen en común, pero que, a su vez, los distinguen de muchos de los planteamientos actuales del problema mente-cerebro.

El primero es que ambos filósofos sostienen tanto explícitamente como con su actitud que la filosofía no se limita a una mera reflexión epistemológica sobre las ciencias empíricas, sino que, sin ignorarlas, puede y debe ir más allá de ellas.

Junto con ello, en el orden de los temas, ambos pensadores enmarcan el problema mente-cerebro en el contexto del estudio de los seres vivos y, por lo tanto, sitúan el estudio del viviente en el centro de su aproximación.

Para los dos autores el *hard problem* –usando la terminología con la que se suele describir los diversos aspectos del problema de la conciencia– del problema mente-cerebro no reside tanto en explicar la experiencia consciente y sus objetos desde una perspectiva científica, como en un problema más radical: la coexistencia o unidad de la inteligencia, entendida como capacidad de conocer o de aprehensión de la realidad en cuanto tal, con la condición corpórea u orgánica. En ambos autores, la conciencia debe ser entendida desde una teoría de la inteligencia. Dicho de otro modo, más sorprendente que el hecho de que un animal pueda tener experiencias conscientes es que pueda conocer la realidad en cuanto tal. Algo sin lo cual, la misma noción de ciencia tarde o temprano se revela como imposible, contradictoria o carente de sentido.

Centrarse en el carácter fenoménico de la experiencia consciente y en la dificultad de reducirla a las explicaciones que ofrece la ciencia presupone, por otra parte, haber dado ya por sentado que la ciencia es nuestro acceso privilegiado a la realidad y que cualquier otro ejercicio de la inteligencia que no se someta a los métodos de las ciencias sólo puede ser tenido en cuenta en la medida en que las tome como punto de partida e intente asimilarse metodológicamente a ellas. Frente a esta actitud, el pensamiento de Zubiri y Polo es una muestra de que cabe investigación rigurosa de la realidad más allá de las exigencias de la ciencia empírica. Pensamos que con ello reivindican una libertad que resulta imprescindible para hacerse cargo, con toda su complejidad, del problema mente-cerebro.